

Walter EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*. Tomo I (*Dios y Pueblo*); Tomo II (*Dios y mundo - Dios y hombre*), Madrid, Edicions Cristiandad ("Biblioteca Bíblica de Cristiandad", 4) 1975, 478 y 536 pp., 15,5 × 24.

La presente obra del conocido profesor protestante de Basilea vio la luz por vez primera en Leipzig el año 1933. Actualmente alcanza la octava edición, publicada en 1968. Sobre esta última edición está hecha la traducción castellana. Como dice la presentación, es la obra más ambiciosa de W. Eichrodt. "Es una obra tremendamente densa que obliga al lector a una especial concentración si quiere seguir de cerca la marcha del desarrollo sistemático impuesto por el autor, un desarrollo que procede frecuentemente a base de formulaciones difíciles y complicadas" (t. I, p. 17). La letra menuda en que está editada dificulta aún más la lectura de sus más de mil páginas. No obstante, la presentación está muy cuidada.

Como base metodológica de su estudio hay que tener en cuenta, según el A., que "la teología bíblica del A.T. debe arrancar del análisis fenomenológico, pero no para quedarse en la línea de lo empírico-histórico, sino para avanzar desde ahí hacia una exposición religioso-dogmática de la naturaleza de la religión del A.T." (t. I, p. 18).

La obra está dividida en tres partes, aunque la edición española se presenta en dos volúmenes, de los que el segundo contiene la segunda y tercera parte. En la primera dedicada a Dios y el Pueblo, comienza hablando del planteamiento y método de la teología del A.T. Trata luego de los siguientes temas: "*La relación de Alianza*", "*los estatutos de la Alianza*", "*el nombre del Dios de la Alianza*", "*naturaleza del Dios de la Alianza*", "*los órganos de la Alianza*", "*violación de la Alianza y juicio*", finalmente, "*la confirmación de la Alianza: reinado perfecto de Dios*".

El segundo volumen está integrado, como hemos dicho, por la segunda y tercera parte ("*Dios y mundo*", "*Dios y hombre*") del original alemán. Comienza hablando el A. de "*las formas de manifestación divina*" y continúa con las "*fuerzas cósmicas de Dios*", "*imagen del mundo y fe en la creación*", "*puesto del hombre en la creación*", "*conservación del mundo*", "*el mundo celeste*" y "*el mundo inferior*". En la tercera parte se estudian los siguientes temas, en otros tantos capítulos: "*El individuo y la comunidad en la relación veterotestamentaria del hombre con*

*Dios*", "formas principales de la relación personal con Dios", "influencia de la piedad en la conducta moral", "perdón y pecado", y, ya en el último capítulo, "indestructibilidad de la comunión del individuo con Dios".

Tanto el primero como el segundo volumen tienen un índice analítico de materias que facilitan el manejo y uso de esta ingente obra. Lástima que no tenga también índice de citas bíblicas, tan normal hoy en este tipo de libros.

Son tantos los temas tratados que resulta difícil en una recensión poderlos abordar todos. Nos fijaremos, pues, en algunas ideas o aspectos que consideramos dignos de destacar.

Uno de los puntos principales es el método seguido que difiere claramente con el de otros autores protestantes como Wellhausen, Dillmann y Schultz. Ya en el prólogo de la primera edición declaraba el A. su abierta oposición a la postura corriente de los exégetas de cuño liberal y racionalista: "Con plena conciencia nos hemos alejado de los métodos usuales no sólo en la distribución de la materia, sino, sobre todo, al determinar las cuestiones fundamentales de la vida de fe veterotestamentaria, más que nada en cuanto al significado de la alianza, de sus instituciones en la ley y el culto y de sus órganos en el profetismo y el sacerdocio. Pero eso sólo será considerado como desventaja por quienes no ven los funestos efectos que han tenido precisamente sobre esos puntos una teología que creía poder explicar la esencia de la religión veterotestamentaria recurriendo a la abstracción sin vida del "monoteísmo ético", por no ser capaz sencillamente de desembarazarse de los cánones de un individualismo racionalista y de los esquemas de teorías evolucionistas" (t. I, p. 14).

En el prólogo a la quinta edición insiste en la importancia de la cuestión histórica en el AT, considerando que "todas las afirmaciones importantes de la fe veterotestamentaria se apoyan en el presupuesto, explícito o implícito, de que Israel ha sido elevado a la dignidad de pueblo de Dios por un acto libre divino realizado dentro de la historia, en el que se manifiestan la naturaleza y voluntad de Dios" (t. I, p. 16).

Lo importante, pues, es llegar al meollo de la revelación divina. El A. acusa también al racionalismo de no haber comprendido correctamente el AT, desligándolo en cierto modo del NT sin entender la mutua relación esencial que se da entre ambos (cfr. t. I, p. 22). Reconoce los valores aportados por el método histórico. Afirma que no se puede "poner en duda que este método aportó muchísimo a la comprensión histórica de la religión ve-

terotestamentaria: sin sus resultados no contaríamos ahora con una imagen histórica; es más, *todos* los resultados hay que cargarlos a su cuenta. Pero sus consecuencias han sido funestas tanto para la teología como para la comprensión general del Antiguo Testamento por su idea de que, resolviendo el problema histórico, todo estaba hecho" (t. I, p. 25).

En el prólogo a la segunda parte, datado en diciembre de 1960, se enfrenta nuestro A. con otro conocido exégeta protestante, autor de otra teología del AT: G. von Rad. Considera que el método seguido por este autor "impide captar el origen histórico de la fe yahvista y obliga a poner la génesis del testimonio sobre Yahvé —cuya singularidad absoluta con respecto a las religiones circundantes no pone en duda von Rad— en un conglomerado casual de ideas religiosas surgidas aquí y allá. Y ello, por muy satisfactoria y sin precedentes que resulte esa génesis de una concepción religiosa tan singular y fuerte como la fe israelita. Ahora bien, si se pone en duda el valor de los testimonios tardíos del Antiguo Testamento, surge la cuestión de si un testimonio de fe prácticamente desvinculado de la realidad de la historia puede presentarse como válido para una revelación histórica. Aun cuando reconozcamos en el empeño un serio esfuerzo por mantener la referencia y vinculación de la fe a la historia, será difícil no definirlo como una filosofía de la fe. Este planteamiento recuerda bastante la corriente de investigación del Nuevo Testamento inspirada por Bultmann, en la que se hace igualmente problemática la conexión del *Kerigma* con la realidad histórica" (t. II, p. 17). Como vemos, W. Eichrodt critica claramente la disociación entre fe e historia que tan en boga ha estado durante algún tiempo, y lo está en algún que otro autor, rezagado todavía en trasnochadas concepciones racionalistas. Un poco más adelante afirma que "la teología del Antiguo Testamento no puede olvidar la relación entre testimonio de fe y hecho histórico, sino que ha de mantener fija la mirada en ella, a menos que la pretensión de la fe israelita de estar fundada en hechos históricos se reduzca a un mero artificio para solucionar el problema de la historia, artificio que en el fondo carecía de toda fuerza vinculante" (t. II, p. 19). Lo dicho es, por supuesto, válido también para el Nuevo Testamento, rechazándose así la postura bultmaniana que disocia fe e historia. Junto a este concepto de la relación entre la fe y los hechos realmente acaecidos que la fundamentan, hay en Eichrodt una influencia pronunciada del método de la Historia de las religiones. Además, aunque es cierto que rebate muchos de los resultados de los métodos

históricos-críticos, sin embargo no sabe salirse del terreno de tales métodos, sin acabar de independizarse de ellos y de sus deficiencias.

Además se opone a toda explicación naturalista que reduzca el hecho profético a un fenómeno psicológico. Así, pues, afirma que "todos los que se empeñan en desdoblar la obra teórica de los profetas en sus componentes racionales y en mostrar los presupuestos psicológicos e intelectuales de su quehacer, desde los intentos más simples de un Wellhausen y un Stade hasta los más complicados, dentro de la psicología profunda, de un Hölscher o un Allwohn, confunden la realidad religiosa desde la que los profetas hablan con una idea filosófica en la que el pensador fundamenta su nueva concepción del mundo" (t. I, p. 319).

Otro punto en el que A. insiste es en la originalidad de la religión revelada en relación a las otras religiones. En múltiples ocasiones rechaza toda explicación que interprete el hecho religioso veterotestamentario como consecuencia lógica de la influencia de pueblos limítrofes. Admitiendo a lo más unos elementos comunes, resalta la peculiaridad de las instituciones veterotestamentarias. Es cierto que en algún momento supervalora los datos paratestamentarios, afirmando que no es posible "hacer una exposición adecuada de la teología del A.T. *sin una constante referencia a sus relaciones con el mundo religioso del Oriente Próximo*" (t. I, p. 21). Pensamos que es una aseveración desmesurada, ya que el contenido de la revelación veterotestamentaria, tiene un valor de por sí, aunque esa revelación sea completada y explicada en el Nuevo Testamento. Pero de todos modos esa revelación es independiente del entorno cultural y geográfico en el que nace y se desarrolla. Esto mismo es lo que viene a decir el A., a pesar de la afirmación señalada, al comparar el contenido de la Alianza con el Código de Hammurabi (cf. t. I, p. 70 s.). "Es pues una verdad evidente que la íntima relación con la religión permitió a la ley israelita alcanzar un elevado sentido de la justicia, como no se encuentra en otros pueblos, lo cual se debe si duda a la personalidad moral de Dios que estaba en el fondo" (t. I, p. 75).

Al hablar de las formas de culto, vuelve a dar gran importancia, excesiva a nuestro parecer, a la influencia de las religiones coetáneas al yahvismo (cfr. t. I, p. 92). Sin embargo, vuelve a sostener la impermeabilidad de la religión revelada frente a determinadas formas de las religiones cananeas (cfr. t. I, p. 106). Al final del apartado dedicado al culto opina nuestro A. que "por todo lo dicho se puede afirmar que, en cuanto acción

expresiva y también como institución sacramental, el culto tiene dentro de la religión yahvista un papel importante e indispensable. Aunque algunos de sus elementos provienen de un proceso de asimilación, desde un principio la configuración total del culto divino recibe su cuño del carácter específico de la relación con Dios en el Antiguo Testamento" (t. I, p. 160). Afirma más adelante que "la religión israelita no es el fruto de una tradición bien cuidada y aumentada por tradiciones históricas, ni se apoya tampoco en unas cargas sabiamente organizadas; es *creatura del espíritu* que sopla cuando quiere y, despreciando nuestros cánones, de la riqueza de unos personajes extraordinariamente dotados, reúne lo aparentemente dispar para proseguir su obra llena de fuerza y de vida" (t. I, p. 265). También respecto al profetismo se pronuncia a favor de su novedad original que proviene de "*la irrupción inminente de una realidad divina insospechada...*" (t. I, p. 212). En cuanto al origen de la monarquía acusa de que "con bastante facilidad se olvida la fuerza espiritual de la idea de Yahvé y su capacidad para transformar las ideas transplantadas a Israel, cuando, para explicar la concepción israelita de la monarquía, se acude con frecuencia a un esquema de reinado divino de base mítico-cultural, al parecer común a todas las culturas del antiguo Oriente" (t. I, p. 399).

Otra importante cuestión que el A. aborda con acierto, es la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento ya aludida anteriormente. Así, pues, "W. Eichrodt censura duramente la postura de aquellos autores para los que el hecho salvador de Cristo es en cierta manera heterogénea al devenir histórico-salvífico del Antiguo Testamento, sin más lazo de unión que el de la pura tipología" (t. I, p. 13). Dice también que "*la irrupción e implantación del Reino de Dios en esta tierra abarca indisolublemente dos mundos tan distintos externamente como son el del Antiguo y el Nuevo Testamento*. Porque, al fin y al cabo, encuentra su fundamento en la acción de un mismo y único Dios que, prometiendo y exigiendo, en el evangelio y en la ley, persigue siempre el mismo fin: la construcción de su reino. Por eso el Nuevo Testamento, justamente en lo que es su contenido central, nos remite al testimonio de Dios en la antigua Alianza" (t. I, p. 22). Se opone a toda explicación y estudio del Antiguo Testamento que no tenga en cuenta el Nuevo: "Lo que a nosotros nos interesa, por tanto, es una exposición de las ideas y de la fe veterotestamentaria que tenga siempre presente que la

religión del Antiguo Testamento, con toda su indiscutible singularidad, sólo puede ser entendida en su esencia a partir del cumplimiento que se encuentra en Cristo" (t. I, p. 23).

Describe las dificultades por las que hubieron de pasar los profetas en el desempeño de su misión de fustigar a sus contemporáneos, al mismo tiempo que apuntaban al Mesías. "Cuando se comprende *toda la dificultad de esta vida en tensión*, en la que nunca está permitido el descanso tranquilo o el cobijo en una posición segura, donde siempre ha de estar la existencia proyectada en la fe, hacia alguien que viene y que no se alcanza a ver, es posible entender la fuerza con que hablan los profetas de cómo Yahvé los envía, los arma y los conduce constantemente. Sin esa conciencia de ser mantenidos, guiados, soportados por un poder superior, cabalgar sobre un pueblo de Dios desechado y otro creado de nuevo, entre un presente que se hunde para siempre y un futuro que apunta, entre este eón y el otro, hubiera sido para los profetas un empeño imposible" (t. I, p. 354).

Al fijarse en la figura del rey como uno de los órganos de la Alianza, subraya la novedad del futuro rey que viene a implantar un reino distinto del temporal que los judíos habían soñado. "La obra de Yahvé para la inauguración del nuevo eón —explica— no consiste ya en el aplastamiento militar de las naciones enemigas, sino en la construcción del reino de Dios mediante la conversión interior del hombre y la creación de situaciones justas. Por eso la figura del Mesías no es ya la del salvador que sufre por el pueblo" (t. I, p. 414).

"Pero, además, la concepción veterotestamentaria del mundo y del hombre, forjada al contacto con la manifestación de la voluntad divina en los hechos históricos por los que ésta conduce a Israel, encuentra en el Nuevo Testamento una confirmación, y a la vez un desarrollo, de sus temas más profundos; confirmación y desarrollo que difícilmente pueden designarse con una palabra que no sea la de 'cumplimiento'" (t. II, p. 21). También en el t. II, como vemos, insiste en la última relación que se da entre ambos Testamentos, siendo el Nuevo explicación y perfección del Antiguo. "Sólo en la comunidad del Nuevo Testamento la certeza del reino de Dios que viene en razón de la victoria de Jesús, y la seguridad de la comunión con el Señor glorificado, en el que todo el cosmos tiene su origen y sentido, son tan firmes y de alcance tan total, que la cuestión del mal presente en el mundo pierde importancia para dar paso a la

confianza gozosa que piensa que 'los sufrimientos del tiempo presente son cosa de nada comparados con la gloria que va a revelarse en nosotros' (Rom 8,18)" (t. II, p. 489).

Otro aspecto en el que el A. insiste es en el carácter personal de las relaciones con Dios. Cuando trata del Ser divino afirma que "en primer lugar, la divinidad presenta un *carácter personal* expreso... Al darse Dios su propio nombre se muestra a sí mismo como determinado, un Dios que puede distinguirse de los demás individuos. Con ello se afirma algo totalmente opuesto a una idea abstracta de Dios o a un fundamento anónimo del ser, queda descartada una falsificación tanto intelectualística como mística de Dios" (t. I, p. 189). Las relaciones entre Dios y el hombre se desarrollan entre ambos sin el menor asomo de anonimato. "No se trata simplemente de un hado ciego que juega con el hombre, sino de una persona que, aun en la repulsa y el rechazo, mantiene con él una relación real y lo toma en serio en cuanto que goza de una voluntad personal propia... El carácter personal de Dios era un dogma de la fe israelita" (t. I, p. 316). El culto comunitario mismo del pueblo no se puede considerar como un modo de llegar hasta Dios, "garantizado por el propio mecanismo de la acción y con independencia de la actitud interior de quien la lleva a cabo" (t. I, p. 334). Considera que las celebraciones de la liturgia son una manifestación exterior de la actitud personal e interior del hombre, "de una entrega y una aceptación personales" (ibidi.). Por eso nunca se da una unión entre Dios y el hombre, en la que éste sea absorbido por Aquel en una especie de panteísmo místico. Al contrario, en la intimidad con Dios, a la que el hombre está llamado conserva siempre su propia identidad de criatura (cfr. t. I, p. 373 y en el t. II, cuyo c. XX entero está dedicado a las "formas principales de la relación personal con Dios").

Cuando habla de la creación sostiene que se trata de una creencia antiquísima en Israel y no algo recibido al contacto con los pueblos babilónicos. Y así defiende que "ya desde el principio, incluso la más ingenua de las ideas de Israel sobre la creación es radicalmente diferente de cualquier concepción cosmogónica pagana, y la similitud en el material de base puede servir, justamente, para marcar con más vigor esa diferencia" (t. II, p. 105). Hace un análisis comparativo del verbo *bārā*, y concluye la verdad de una *creatio ex nihilo* (cfr. t. II, p. 112-113).

En cuanto a la doctrina de los ángeles hemos de decir que rompe la línea que habíamos señalado de considerar la peculiaridad y originalidad de la religión de Israel respecto a los

pueblos limítrofes. Afirma, más o menos, que la presencia de los ángeles hay que explicarla como una "entidad tan compleja, que retuvo siempre sus ingredientes paganos" (t. II, p. 204). Con ello no niega su realidad y existencia, pero la explica como una *idea auxiliar, un vivo sentido del poder de Dios para castigar* (t. II, p. 205). Sin embargo, afirma que "por otra parte, la certeza de que existe un mundo celestial contrapuesto al terrenal no podrá renunciar a las ideas de los ángeles si quiere dar una viva impresión de la riqueza y complejidad de ese mundo, La mejor ilustración de lo que decimos nos la ofrece el Nuevo Testamento: la convicción de Jesús de que el cielo está plenamente implicado en la obra que él realiza en la tierra presupone la idea de los ángeles de su época" (t. II, p. 206). No obstante estas palabras hay que reconocer que nuestro A. es ambiguo respecto a la doctrina veterotestamentaria sobre los ángeles.

En los relatos de la creación ve el A. un programa de vida en el que se reconoce el valor singular del trabajo. Afirma que "el hombre no está en la tierra sólo para una vida placentera y sin preocupaciones, tal como dicen numerosos mitos sobre los primeros tiempos de la humanidad, sino que ha de desarrollar sus aptitudes y potencias mediante un trabajo útil, en el cual posee un trasunto de la actividad creadora y de la alegría del mismo Dios. El trabajo no es, como solía considerarse en la Antigüedad, una maldición o la muerte miserable del esclavo, sino una tarea asignada al hombre por Dios mismo" (t. II, p. 134).

Señala con fuerza la importancia de las formas externas del culto y los actos simbólicos que en él se realizan, lo mismo que la necesidad de elementos sensibles que expresen de algún modo la actitud interior del hombre. "Todas estas cosas que entran por los ojos llevan una carga de profundo simbolismo y no son, por consiguiente, para la experiencia religiosa un ejercicio indiferente y secundario, sino actividades necesarias y esenciales" (t. I, p. 90). Vuelve al tema cuando habla de los profetas y dice que la presencia de estos hombres con sus vestimentas y costumbres ponían "con un increíble realismo ante los ojos de un pueblo adormecido y muelle el pensamiento de que 'la vida no es el bien supremo', que hay algo que supera al progreso terreno, al disfrute y al aumento de los bienes de este mundo" (t. I, p. 296).

A pesar de todos estos logros, la concepción protestante de la exégesis gravita, como es lógico, en el planteamiento de fondo de nuestro A. y se pone de manifiesto a lo largo de la obra, sobre todo en la mera referencia a la Escritura y el silencio



respecto a la Tradición, aunque hay un momento en que alude a "la fe de la Iglesia" y cita a Tertuliano y a San Gregorio Magno (cfr. t. II, p. 211). Este postulado del A. explica en gran parte la falta de comprensión teológica, propiamente dicha, y no meramente historicista del AT en la que lógicamente el A. recae de continuo. En este sentido forzoso es reconocer que más que de una teología del AT se trata casi siempre de una exposición interpretativa de la Historia de Israel. Otras veces no aparece claro el concepto de la inspiración divina (cfr. t. II, p. 223), o estratifica y divide en demasía determinados periodos, produciendo la impresión de que se trata de compartimentos estancos sin una conexión y unidad interna. Desde el punto de vista metodológico se le achaca comunmente que descuida el concepto de Alianza en la II y III parte de su obra donde, en contra de lo que el A. se propuso al principio, "el tema de la Alianza se puede decir que llega a quedar prácticamente ausente" (t. I, p. 19).

Hay que señalar, por último, que la traducción es correcta y facilita en cierto modo la lectura de esta obra típicamente germana. Algunas erratas se deslizan con cierta frecuencia en el texto (por ejemplo en p. 149 del t. I "amontonaminto" por amontonamiento, en p. 282 del mismo tomo falta una línea al menos en el párrafo segundo; cfr. también p. 302, 319, 333, 346, etc.).

De todos modos, hechas las salvedades apuntadas, la obra de Walter Eichrodt sigue siendo útil a los estudiosos de la Escritura, aunque no recomendable al lector medio, al que, por otra parte, es posible que se le caiga de las manos.

ANTONIO GARCÍA-MORENO

Joaquín JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1977, 49 pp., 16 × 24.

El loable afán de aproximar al hombre de hoy al entorno del Nuevo Testamento en sus diversos aspectos le llevó al A. a escribir este libro, que ahora aparece en una esmerada presentación y con una traducción cuidada, a cargo de J. L. Ballines. La traducción castellana está hecha —a tenor de la presenta-